

COLINDE DOBROGENE ÎNTR-UN SAT DIN CĂLĂRAȘI

dr. Ioana-Ruxandra FRUNTELATĂ*

ROMANIAN CHRISTMAS RITUAL FOLK SONGS (COLINDE) - DOBRUDJA TYPE

Abstract:

Colinde - carols (ritual folk songs performed by groups of young men in Romanian villages at Christmas) are associated with an ancient winter solstice ritual of supposed Roman origin (colindat). Colinde ritual songs and the colindat ritual encode several cultural strata (pre-Christian and Christian being the most important), as their ritual function glides from magical resurrection of solar year to acknowledgement of the divine birth of Jesus.

Investigating some regional characteristics of the poetic content of a few Romanian colinde from an area neighbouring Dobrudja region (south-east of Romania, a plain-and-water county by the Danube river), I question the relationship between significance of rituals and their present function in rural communities. While colinde texts are very complicated, displaying Medieval imagery, a Christian message and a symbolic density specific to traditional oral creations, today's performers of the colindat ritual use them as mere vehicles to convey a holiday communion function.

Under these circumstances, interpreting a poetic text of colind involves a contextual ethnological regard that should take into account the whole corpus of colinde and of poetic folklore at large and also the general social and cultural features influencing performance of such ritual texts.

*

Key words: *Dobroudja's carols, symbolic codification, arhaic conception, ritual context, transtextual lecture*

Cuvinte cheie: *colinde dobrogene, codificare simbolică, mentalitate arhaică, context ritualic, lectură transtextuală*

Sintagma din titlu sugerează că există o relație de înrădăcinare între o creație folclorică și aria ei de răspândire, dar, în același timp, indică o diferențiere implicită a colindelor dobrogene (pe care dorim să le cercetăm, sau, mai degrabă, să problematizăm cercetarea lor, într-o ipostază particulară) de colindele din alte zone etnografice (Muntenia, de exemplu).

Dacă ar fi să ne luăm după T.T. Burada, am crede, totuși, că diferența geografică e neînsemnată. Autorul *Călătoriei în Dobrogea* credea că în acest spațiu avem de-a face exact cu colindele *de dincoace de Dunăre*, însă mai lipsite de gust, simplificate și repetitive din cauza *dominațiunii străine care vestește până și floarea cea mai aleasă a sufletului omenesc*¹.

Trecând în revistă, însă, câteva dintre textele păstrate în culegeri mai vechi sau mai recente, constatăm varietatea și totodată particularitatea colindelor dobrogene, care reflectă orizontul acestei străvechi zone de locuire și de întâlnire a drumurilor și culturilor. Conținutul colindelor

* Conferențiar la Catedra de Teoria literaturii, Literatura universală și comparată, Etnologie și Folclor (Colectivul de Etnologie și Folclor), Facultatea de Litere, Universitatea București.

¹ T.T. Burada 1968, 27-28.

vorbește în mod specific despre lipsa de apă din Dobrogea, despre revărsările Dunării, transhumanță și nemărginita Mare Neagră. Este foarte interesant, printre altele, modul în care colindele păstorești transilvănene capătă relief local dobrogean: de exemplu, ciuta proroacă nu mai paște pe munții de piatră, ci *pe câmp depărtat / pe margini de lac*², iar măicuța bătrână își caută fiul păstor ucis nu prin văi adânci, ci *pe malul mării*³.

În același timp, o privire sumară asupra tipologiei colindelor, realizată de Monica Brătulescu, ne demonstrează o coerență remarcabilă a conținuturilor poetice, indiferent de aria de răspândire a repertoriilor. Acest fapt poate fi explicat, în mare măsură, de transhumanță, fenomen care a generat o amplă difuziune a culturii pastorale în satele românești subcarpatice și dunărene. Desigur, anumite *structuri de mentalitate arhaică*⁴, conservate cu deosebire în ritualurile folclorice, se pot constitui și ele într-o cauză de natură antropologică a omogenității colindatului și subiectelor colindelor. Ideea că textul folcloric poate fi un palimpsest sau că posedă o memorie a gesturilor umane originare este un loc comun în gândirea etnologică. Așa ne explicăm și amestecul de imagerie medievală, expresivitate religioasă și codificare simbolică din universul colindelor românești. Dacă memoria textului folcloric este o realitate pentru specialiști, totodată, prin sublimări repetate, colindele devin tot mai încifrate, astfel încât nu le putem pricepe sensul decât dacă ne uităm la categorie în ansamblu.

Uneori colindele dintr-un tip se amestecă cu altul. De exemplu, printre cele 130 de colinde dobrogene de ceată bărbătească culese de C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu și publicate în 1978, avem două variante de *colinde la mort* (33 și 34, pp. 33-35):

Varianta 1: Ionel voinicul slujește la curtea domnului Constantin. Are gânduri apăsătoare și-i varsă stăpânului vinul în poală. Constantin îl acuză că vrea să-i ia doamna și împărăția. Ionel spune că s-a gândit la părinții lui. Domnul îi promite că la *Sânt Vasile* îi va dăruia rădvan cu 12 cai negri ca corbii și iuți ca focul să se ducă acasă să se-ntâlnească cu ai lui. Finalul este explicit pentru funcția colindului: *Iar pe (cutare)/ Dumnezeu să-l ierte*.

În schimb, în varianta a doua, finalul nu mai este explicit: stăpânul îi spune slugii (Gheorghe Făt-Frumos): *Să-mi fii sănătos/ Și mult voios*. Dacă nu am fi avut finalul variantei anterioare, nu am fi bănuț că ne aflăm în fața unui colind de doliu. În același timp, pentru că nu avem date de context, nu putem decât să presupunem funcționalitatea colindului 34, ținând cont de faptul că, în general, în folclor, funcționalitatea primează în fața semnificației intrinseci a textului.

Un exemplu foarte bun în acest sens este tot un colind dobrogean, *Vidra* sau *Iuda*, care cunoaște și o versiune încadrată categoriei cântecelor epice fantastico-mitologice (Brăiloiu, Comișel, Gălușcă-Cârșmariu, tipul Vidra, nr. 24-26, pp. 22-26). Iată un rezumat: pescarii aruncă năvodul în mare, dar nu pescuiesc nimic la primele două aruncări. La a zecea, *Frumos pește că-mi prindea:/ Numai cegă și păstrugă/ Și galbenă caracudă./ Cam în fundul mării,/ prinse puiul Iudiții*. Pescarii chinuie puiul, ca să le dea *crap, morun și cosac* (adică să le dezvăluie sălașul acestora: *Unde-i toana crapului,/ Potmolul morunului,/ Liniștea cosacului ?* și să le spună *marea dintr-adânc/ Și cât pește în mare este ?* Vine Iuda bătrână, vărsând flăcări pe gură, dinspre soare răsare: - *Nu mi-l bateți, puiul-i mic,/ Și nu știe de nimic;/ Că marea-mi este mare/ Și ea margini nu mai are./ Spune-voi adevărat,/ Unde-i pește de vânat./ Că e marea la fund,/ Cât din cer până-n pământ,/ Și atâta pește-n mare este/ Câte stele cerul are,/ Câtă iarbă pe pământ,/ Numai cu trei pești, e mai mult*. Iuda adună peștele, dar încurcă năvoadele și tulbură marea. Pescarii o gonesc. *Înc-o zi de ne-om lupta,/ Nimerea nu va scăpa./ Iar vâtaful le grăiară: / - Ne-om săltară, ne-om*

² Iată, spre exemplu, câteva versuri dintr-un colind dobrogean cu ciuta din colecția Brăiloiu, Comișel, Gălușcă-Cârșmariu (1978, 48-54, pentru tipul Ciuta mioară/ ciutalina): *Sus la munte ninge, plouă,/ la șes cade rouă,/ roua de pe șes/ faptu-mi-s-a, fapt/ d-un lac iezerel./ jur-prejur de el,/ crescut, mi-a născut/ trestică mărunță,/ răchită-nflorită./ de-acolo se ține/ o droaie de ciute/ de ciute mărunte/ și sunt nepricepute*.

³ De exemplu, colindele 22-23 din tipul Miorița-colind, aceeași colecție, 18-21. În colindul 22, câțiva voinici, voind să treacă marea, se întâlnesc cu măicuța bătrână care-și caută fiul.

⁴ Sintagma îi aparține lui Vasile Filip, constituind subiectul unui volum intitulat *Universul colindei românești în perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică*, Ed. Saeculum I.O. București, 1999.

săltară,/ Sus, mai sus ne-om ridicară,/ Jos, mai jos că ne-om lăsară,/ Tocma-n prundurile mării./ Sări-vom cu toții-n vânt,/ Și cu toții în pământ./ Și cu pește d-ăl mai mare,/ Să vă fie de gustare./ Ei să fie sănătoși/ Și la năvod norocoși !

Aici, spre deosebire de cântecul epic cu același subiect, întâlnirea cu Vidra e benefică, deoarece aduce noroc pescarilor. După cum ne amintim, în cântecul epic, fiul pescarului care a îndrăznit să tulbure liniștea Vidrei și să pescuiască în apa ei este aspru pedepsit, fiind blestemat chiar de tatăl lui și găsindu-și sfârșitul în mod tragic. Nu se putea însă ca acest final să fie transferat colindei, care include în esența ei comunicarea benefică între om și sacrul mitic (reprezentat de Vidră în cazul colindului citat).

Unul dintre cele mai vechi colinde dobrogene, culese și de Teodor T. Burada la sfârșitul secolului al XIX-lea, este cel despre mărul de aur ale cărui mere nu se coc pentru că vine seara *duful de mare neagră, din vânt/ din pământ* și le mănâncă. Mărul se vaietă, îl aude Niță (un nume generic pentru tânărul colindat), ia arcul și săgeata și merge la vad de mare. *Duful sare-n măr, mărul plânge, Niță încordează arcul, dar făptura mitică îi vorbește: Niță, nu mă săgeta,/ Că degeaba te silești,/ Pe noi să ne prăpădești,/ Căci suntem vreo 9 frați,/ ce au fost toți săgetați,/ Dar niciunul n-a murit,/ Căci în mare ne-am dosit...*

Regăsim aici un conținut mitic arhaic, păstrat și în colinda de mort transilvăneană despre feciorii transformați în cerbi. Din păcate, nu avem date despre context, dar asistăm, probabil, la refuncționalizări ale acestui colind în secolul următor, trecându-se de la funcția inițiatică spre una de felicitare a tânărului colindat sau chiar premaritală.

Cinci variante ale acestui tip se găsesc și în colecția Brăiloiu, Comișel, Gălușcă-Cârșmariu (nr. 27-31, pp. 26-32):

În colindul cu numărul 27 ni se înfățișează doi meri de aur/ roșii, care cresc în prundul mării, dar merele nu se coc pentru că iese din mare *Duhul* și le ia. Marea cere apărare. Flăcăul colindat, descris astfel: *Iar (cutare), flăcău voinic,/ Nu se teme de nimic,/ Că veșmântu-i zugrăvit:/ Scrisă-i marea tulbure/ Scrisă-i marea rotocoală/ Cam cu nouă vădurele,/ Sunt cam nouă corăbiele*, este cel care va *potoli Duhul*.

Textul 29 sugerează o funcție premaritală: când Gheorghe îl amenință pe Dulful stricător de mere, acesta-i spune că au fost nouă frați, toți săgetați, din care au scăpat numai el și o *soră mai mică*.

În schimb, funcția hieratică, de contact încifrat între om și sacru, apare în alte două variante din cele cinci menționate:

28) Ni se prezintă o masă unde stau Dumnezeu, Dimeș și 2-3 frați de-ai lui. Caii trag spre un *măr mărgărit/ baie de-argint*, ale cărui mere le strică dulful. Gheorghe ia armele, stă de pază la măr, ia în brațe dulful și-l aruncă *sus la munții cărunți*.

30) Gheorghe amenință Dulful, dar acesta zice: *Stai, voinic, nu da,/ De aripi te-oi lua,/ Sus te-oi ridica/ Sus la munți cărunți,/ La dragii părinți,/ unde iarba crește,/ În chip găitânește,/ Nimeni nu cosește./ În brațe te-oi lua/ Și te-oi ridica,/ La cerul cu stele,/ la luna cu raze./ Stai, nu mă lovi/ Că ți-oi trebui*.

În subtextul acestei variante, recunoaștem motivul înstrăinării tânărului colindat de rădăcinile lui pastorale și reuniunea cu părinții, în planul transcendent al poeziei rituale. Implicația funerară este destul de aproape, ținând cont de faptul că înstrăinarea și moartea sunt substituibile în lexicul poetic folcloric.

Colindul Mărului de aur este vital și trece Borcea în județul Călărași, într-un sat dobrogean „în oglindă”, care se autoidentifică în acest mod. Este vorba de Oltina, unde am fost într-o cercetare de teren în decembrie, 2010. Membrii cetei din Oltina de Călărași ne-au spus că ei cântă *altfel* colindele dobrogene (repertoriul lor raportându-se, explicit, la acela din Oltina, județul Constanța). Colinda de fereastră e *luată mai sus*, chestiune relevantă, desigur, pentru interpretarea muzicală, mai puțin pentru conținutul poetic, reprodus mecanic, din câte am observat, cu toate că se memorează texte lungi și de o mare densitate simbolică. Transcriu mai jos un asemenea text, extras din *Caietul pentru colinde* al lui Ivanciu S. Ionel. Colindele din caiet

au fost copiate în 1980 și sunt utilizate, după cum am constatat pe teren în anul 2010, de una dintre cele două cete de colindători din Oltina. Am păstrat grafia din caiet, tocmai pentru că este o mostră de notare în scris a unui text de proveniență și circulație orală:

Merișor de aur

I. Pe prunturile Mării Negre

Măru lui merișor de aur (refren)

Crescuta-m doamne de doi meri

II. De 2 meri ca 2 florii

Măru lui merișor de aur

Toate verile făceau mere

III. Cât le face nu le coace

Măru lui merișor de aur

Când fuse la coptu lor

IV. Duh de mare că-ci veneară

Măru lui merișor de aur

Sărea-n vârful, sărea-n pământ

V. Sărea-n vârful la ce-ș 2 meri

Măru lui merișor de aur

Rupea mere de mânca

VI. Nu mânca cât le strica

Măru lui merișor de aur

Rău frunza-mi dărăpănau

VII. Strigau meri-n gura mare

Măru lui merișor de aur

Cine-n luni sor de-aflară

VIII. Sor de-afla sor de-avărară

Măru lui merișor de aur

De-mi săgeată duh de mare

IX. Numa iceaș ce-ș domn bun

Măru lui merișor de aur

Ceș domn bun jupân (cutare)

X. El mi-ș are de-un fecior

Măru lui merișor de aur

Fecior mare pe (cutare)

XI. De dimineață s-a sculat

Măru lui merișor de aur

Pe ochi negri s-a spălat

(Secvența care lipsește de aici apare într-un alt caiet de colinde din Călărași ale cărui pagini le-am fotografiat. Însă, în caietul de la Unirea – localitate foarte apropiată de Oltina – lupta tânărului erou cu *duhul de mare* apare cu alt refren: *Dai vântul mai lină*, pe care l-am întâlnit în repertoriul local și în colindul cu tânărul care reușește să încalcece un cal neîmblânzit, în „prunturile” Mării Negre).

XXIV. Fie ție dăruită

Măru lui merișor de aur

Dăruită de soție

XXV. Dăruită în veci să-ți fie

Măru lui merișor de aur

Nuna i ceaș ceș domn bun

XXVI. Ceș domn bun jupân (cutare)

Măru lui merișor de aur

El mi-ș are de-un fecior

XXVII. Fecior mare pe (cutare)

Măru lui merișor de aur

El să fie sănătos.

Observăm în acest colind, păstrat fragmentar la Oltina, un fenomen general răspândit și anume deplasarea accentului de pe conținutul colindei (care e adesea neînțeles de colindători și aproape lipsit de importanță pentru ei) pe contextul ei, sau, în plan strict poetic, de pe urarea indirectă, exprimată alegoric (aici, prin lupta tânărului cu duhul de mare), la aceea directă, amplificată în patru strofe finale. Această preeminență a gestului ritual față de textul ritual este generală în fenomenul colindatului contemporan și este interesant că ea acționează și asupra textelor mai bine conservate (prin intermediul caietelor locale). Disiparea corpului alegoric în favoarea urării directe este o urmare directă a mutației funcționale pe care o suferă ritualul colindatului, dinspre religios (în sens etimologic, de comunicare cu sacralul) către social-spectacular.

În aceeași ordine de idei am constatat că multe colinde au dispărut cu totul din repertoriu, tocmai pentru că nu au mai fost cerute, deci nu au mai avut loc în economia funcțională a obiceiului. La Oltina existau și un colind de cioban și unul de pescar, care s-au uitat. De colindul de cioban își amintește și preotul Nicolae Drăgan de la Vișini, com. Independența, actualmente paroh în Oltina, Călărași, dar alte persoane din sat ne-au comunicat că azi nu se mai colindă deloc la Vișini (însă este o informație care nu a fost verificată la fața locului).

Un alt aspect foarte interesant legat de relația dintre textul poetic al colindelor și contextul lor ritual, este că, deși semnificația de regenerare a timpului solar a colindatului s-a pierdut din conștiința colindătorilor din Oltina de Călărași, în localitate se păstrează încă foarte strict ritualitatea colindatului la mort, cu toate că solicitarea colindării la mort nu mai este frecventă în comunitate. Textul colindului de mort (pe care l-am mai întâlnit în zonă în alte două sate, Satnoieni și Călărași Vechi) este o variantă a tipului *Sluga printre străini*, înregistrat de Brăiloiu, Gălușcă, Cârșmariu (nr. 33, 34, pp. 33-35):

Ionel, voinicul, slujește la curtea domnului Constantin. Are gânduri apăsătoare și-i varsă stăpânului vinul în poală. Constantin îl acuză că vrea să-i ia doamna și împărăția. Ionel spune că s-a gândit la părinții lui. Domnul îi promite că la *Sânt Vasile* îi va dăruia un rădvan cu 12 cai negri ca corbii și iuți ca focul pentru a se duce acasă să se întâlnească cu familia lui. Final: *Iar pe (cutare)/ Dumnezeu să-l ierte..*

Desigur, putem explica această neașteptat de puternică tradiție (care confirmă, cred, o anumită afinitate străveche a mentalității noastre tradiționale cu zona funerară) prin solidarizarea neamului de aici cu acela din lumea de dincolo, manifestată în cultura populară românească la toate marile sărbători calendaristice. Putem ține cont și de faptul că, așa cum spune S. Ispas: *În majoritatea religiilor străvechi, sărbătorile erau legate de comemorarea morții și învierii divinităților și mai puțin de momentul nașterii acestora*⁵ și poate că memoria obiceiului a încifrat undeva și această explicație, chiar dacă ea nu mai este prezentă nici măcar latent printre motivațiile tradiției.

În același timp, revenind la ideea stratificării mentale impregnate în conținutul poetic, subscriem la afirmația profesorului Nicolae Constantinescu: *Arhaicitatea lor (...) îngreunează decodarea textelor concrete, cu atât mai mult cu cât acestea se prezintă ca niște construcții rotunde, echilibrate, armonioase. „Povestea”, rezumată în datele ei esențiale (...), este destul de stranie și chiar sensul urării, esențial pentru o colindă, nu apare clar de la început. O deschidere către înțelegerea textului se poate obține prin abordarea lui structurală* (Constantinescu 1992), ca element într-o construcție pe care o putem asemăna cu o figură geometrică în spațiu. Interpretarea unui colind - a unui complex expresiv ritual, în general, implică, de cele mai multe ori, o lectură transtextuală, pe coloane de motive întâlnite în texte din aceeași categorie sau în tipuri de conținut similare, concretizate în cadrul unor categorii diferite. Pentru a înțelege un colind (unul dobrogean din Călărași, în cazul nostru particular) este nevoie, nu în ultimul rând, de competență culturală, pentru că, în afara contextului, o creație folclorică poate genera interpretări dintre cele mai speculative (*Miorița* fiind un exemplu notoriu), tocmai prin densitatea ei simbolică și cizelarea formei până la o hierarhizare posibilă numai în oralitate.

⁵ S. Ispas 2007, 7.

Interpretând colindele, să nu uităm că nu ne aflăm în fața unor texte literare, cu funcție estetică dominantă, ci în fața unor texte rituale, al căror mesaj esențial este conectarea beneficiarilor lor la o putere transcendentă. Faptul că astăzi, în satele românești se mai păstrează o parte din energia primordială a ritualului solstițial hibernal, în haină creștină, și cetele de pe ambele maluri ale Dunării cântă *zarea de soare* în noaptea de Crăciun ni se pare un argument suficient de puternic pentru actualitatea cercetării colindatului, ca element de patrimoniu cultural imaterial și marcă a identității locale.

BIBLIOGRAFIE

- BRĂTULESCU, M. 1981, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-Solstice Songs)*, Ed. Minerva, București.
- BURADA, T.T. 1968, *O călătorie în Dobrogea*, Ediție îngrijită și Prefață de Marin Bucur, Ed. Tineretului, București.
- CONSTANTINESCU, N. 1992, „*Droaia de ciute*” - *Comentarii etnologice la un colind românesc* în „Studii și comunicări de etnologie”, Tom VI/ 1992, serie nouă, sub redacția lui Ilie Moise, Ed. Academiei Române, Sibiu.
- Folclor din Dobrogea*, 1978, cules de C. Brăiloiu, Emilia Comișel, Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, Studiu introductiv de Ovidiu Papadima, Ed. Minerva, București.
- ISPAS, S. 2007, *Colindatul tradițional românesc. Sens și simbol*, Prefață, antologie și glosar de ..., Ed. Saeculum Vizual, București.
- Sărbători și obiceiuri*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia* 2009, Corpus de documente etnografice. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român, coordonator general: Ion Ghinoiu, Ed. Etnologică, București.